



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Macierzyństwo i dziewictwo w teologii feministycznej : stanowisko Elizabeth A. Johnson

Author: Anna Maliszewska

Citation style: Maliszewska Anna. (2012). Macierzyństwo i dziewictwo w teologii feministycznej : stanowisko Elizabeth A. Johnson. "Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" (Vol. 45, z. 2 (2012), s. 288-302).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

ANNA MALISZEWSKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

MACIERZYŃSTWO I DZIEWICTWO W TEOLOGII FEMINISTYCZNEJ. STANOWISKO ELIZABETH A. JOHNSON

MATERNITY AND VIRGINITY IN FEMINIST THEOLOGY.
THE STATEMENT OF ELIZABETH A. JOHNSON

ABSTRACT

Jednym z ważniejszych problemów podejmowanych przez teologię feministyczną jest kwestia ról społecznych przypisywanych kobietom. Wśród nich wyróżniają się dwie – matka i dziewica. Elizabeth Johnson jako przedstawicielka teologii feministycznej również podejmuje te zagadnienia, proponując następujące ich rozumienie.

Macierzyństwo postrzegane jest przez Johnson zarówno jako doświadczenie szczęściarodne, jak i niosące ze sobą możliwość cierpienia, a także jako źródło kobiecej siły. Johnson sprzeciwia się stereotypowemu postrzeganiu matki jedynie jako czulej opiekunki, ale podkreśla, że matka potrafi być też agresywną obrończynią swoich dzieci. Kładzie nacisk i na to, że kobieta posiada wartość ze względu na samą siebie, nie zaś poprzez fakt bycia matką. W ten sposób chce wyzwolić kobiety od przymusu bycia matkami oraz od przymusu całkowitego poświęcenia matek na rzecz dzieci.

Dziewictwo rozumiane jest przez Johnson jako wyraz kobiecej autonomii. Teolożka podkreśla, że dziewictwo Maryi musi być interpretowane w sposób duchowy, aby nie stało się źródłem deprecjacji kobiecej płciowości.

One of the most important questions in feminist theology is a problem of the social roles of women. Among them there are two distinctive roles – of a mother and of a virgin. Elizabeth Johnson, as a feminist theologian, also considers these questions and proposes the following interpretation.

Maternity is seen by Johnson as an experience of happiness, suffering and also as a source of women's strength. Johnson protests against the stereotypical thinking of a mother as a tender guardian. She highlights that a mother is able to be an aggressive defender of her children. She emphasizes that a woman has a value in herself and not only in being a mother. This way she wants to liberate women from the pressure of being mothers and from their total sacrifice for the sake of their children.

Virginity is understood by Johnson as sign of women's autonomy. She underlines that Mary's virginity must be interpreted in a spiritual way in order to avoid creating grounds for depreciation of feminine sexuality.

Wstęp

Teologia feministyczna, z powodzeniem tworzona w wielu krajach świata, pozostaje wciąż na marginesie polskiej refleksji teologicznej. Również fakt jej wewnętrznej różnorodności wydaje się być w Polsce niedostrzegany, a przecież

mieści ona w sobie mnóstwo, nieraz przeciwstawnych, poglądów. Tym jednak, co łączy wszystkie teologie feministyczne (poprawniej w tym miejscu użyć właśnie liczby mnogiej), a także teologie wyrosłe na jej podstawie – *womanist* i *mujerista*, jest kwestia wyzwolenia kobiet. Wiąże się z nią problem postrzegania kobiet i przypisywania im określonych ról społecznych, między innymi ról matki i dziewicy. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel przedstawienie, w jaki sposób amerykańska teolożka Elizabeth A. Johnson reinterpretuje te role, aby mogły stać się źródłem kobiecej siły i przyczynić się do ich emancypacji. Pragnąc tego dokonać, Johnson odwołuje się do obrazu Maryi, który przez stulecia kształtował wyobrażenia na temat kobiet, wychodząc z założenia, że postrzeganie Matki Bożej ma kluczowe znaczenie dla życia chrześcijańskich kobiet.

I. Postulat wyzwalającej łączności Maryi i kobiet

Elizabeth Johnson tak jak wiele teolożek feministycznych pragnie zmodyfikować obecny na przestrzeni wieków w Kościele obraz Maryi i ukazać ją jako kobietę z krwi i kości¹. Amerykańska zakonnica utrzymuje, że wysublimowany i nierzeczywisty obraz Maryi – istniejący w Kościele przez długie stulecia – przyczynił się do ucisku kobiet. Elizabeth Johnson orzeka wprost, że mariologia „ma swój współudział w opresji kobiet”². Ocena ta nie jest jednak surowa, ponieważ inne teolożki feministyczne są jeszcze bardziej radykalne w przypisywaniu wyobrażeniom Maryi winy za dyskryminację kobiet. Na przykład Patricia Noone pisze, że pobożność maryjna „była główną odpowiedzialną za zło [wyrządzone kobietom] i nie sprzeciwiła się jemu”³. Wynika to stąd, że Maryję stawiano kobietom za wzór do naśladowania, ale – jak chce Johnson – był to wzór, którego kobiety nie były w stanie naśladować, ponieważ przede wszystkim nie mogą być matkami i dziewicami jednocześnie, tak jak Maryja. Johnson, a także inne feministki akcentują, że Matka Boska jest całkowicie sprzeczna w przypisywanych jej atrybutach dziewicy – matki⁴.

Johnson twierdzi nawet, że nierzeczywisty obraz Maryi wytworzony przez tendencje maksymalistyczne w mariologii tak naprawdę zdehumanizował Maryję, dlatego teolożka dąży do przywrócenia Maryi jej człowieczeństwa. Maksymalistyczne tendencje, które przejawiają się w dużej mierze w tradycyjnym myśleniu o Maryi, przypisują jej liczne nadnaturalne dary, co powoduje postrzeganie Maryi w oderwaniu od prawdziwej ludzkiej kondycji. Według siostry Elizabeth,

¹ E. Johnson, *Truly our sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York 2003, s. 105 nn.

² Taż, *The Marian Tradition and the Reality of Women*, Horizons 12 (1985), s. 120.

³ P. Noone, *Mary for Today*, Chicago 1977, s. 152. Cyt. za: K. McDonnell, *Feminist Mariologies: Heteronomy/ Subordination and the Scandal of Christology*, Theological Studies 66 (2005), s. 528.

⁴ E. Johnson, *Mary, Mary, quite contrary*, U.S. Catholic 68 (2003) nr 12, s. 12-17; E. Adamiak, *Błogosławiona między niewiastami. Maryja w feministycznej teologii Cathariny Halkes*, Lublin 1997, s. 81; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 70.

Niepokalane Poczęcie, a więc wolność od grzechu pierworodnego, rozumiane jest często w taki sposób, że Maryja żyła „jak Adam i Ewa w raju”, nie dotyczyły jej problemy życia, była wolna od cierpienia, знаła zawsze w sposób doskonały Boży plan na swoje życie, szła przez życie z łatwością. Jedynym wyjątkiem – jak pisze siostra Johnson – był smutek, jaki czuła pod krzyżem, ale nawet wtedy chętnie ofiarowała swojego Syna w ofierze dla zbawienia świata⁵.

Elizabeth Johnson zaznacza, że obraz Maryi nie jest jednak czymś stałym w chrześcijaństwie, lecz podlega ciągłym przeobrażeniom. Co więcej – dowodzi amerykańska teolożka – często obraz ten kształtuje się w taki sposób, że zawiera w sobie uprzednio „ustalone” pożądane cechy kobiece. Mężczyźni stworzyli w Maryi idealny obraz kobiety: podkreślali posłuszeństwo, dziewictwo, znaczenie macierzyństwa⁶. Niejednokrotnie cechy przypisywane Maryi były wręcz odpowiednio programowane, aby wywołać odpowiedni skutek społeczny czy też promować określone plany Kościoła. Jonson, powołując się na innych badaczy, w następujący sposób interpretuje na przykład dziewiętnastowieczną odnowę mariologiczną: Kościół zagrożony przez modernizm bronił się przed nowoczesnym światem, podkreślając, że Maryja jest tą, która „miażdży głowę węża” (por. Rdz 3,15) i to dzięki jej pomocy Kościół pokona swego wroga (modernizm)⁷. Maryja była więc w XIX wieku symbolem tradycji, ostoją dawnych wartości, które pokonają modernistyczną ideologię. Była ukazywana głównie jako matka, a z tego wynikało, że kobiety miały zachować swojej dawne miejsce i swoje „ustalone” role, realizując swe powołanie przede wszystkim w przestrzeni życia prywatnego⁸.

Widać zatem jasno, że poprzez analizę interpretacji postaci Maryi na przestrzeni wieków można odkryć prawdę nie tyle o niej samej, co raczej o panujących w Kościele poglądach, odnoszących się szczególnie do kobiet. Dlatego amerykańska teolożka dąży w swojej teologii do przeinterpretowania obrazu Maryi tak, by, z jednej strony, uwolnić go od zafałszowań nałożonych na niego przez wieki, a z drugiej – by stał się on prawdziwą inspiracją dla kobiet⁹.

Elizabeth Johnson twierdzi, że pomiędzy kobietami a Maryją została zbudowana przepaść, nad którą należy przerzucić most „solidarności w inności” („*solidarity in difference*”). Solidarność, według Johnson, to zwrócenie się w stronę tego, kto cierpi, jednak nie chodzi o emocjonalne poruszenie, ale podjęcie odpowiedzialności poprzez przyłączenie się do walki. „Solidarność w inności” ma zaś na celu podkreślenie szacunku dla wyjątkowości i inności drugiego człowieka, aby nie postrzegać go przez własny pryzmat i nie stosować w stosunku do niego pewnych uogólnień. Johnson podkreśla, że w historii feminizmu doszło do takiego

⁵ E. Johnson, *Truly...*, s. 108.

⁶ Tamże, s. 5-7.

⁷ Tamże, s. 5.

⁸ E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 85.

⁹ E. Johnson, *Truly...*, s. 12. Zob. także: L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 66-67; E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, *Salvatoris Mater* 1,1 (1999), s. 265 nn; E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 70; J. Tomaszewska, *Miedzy katolicyzmem a feminizmem. O poszukiwaniu własnej drogi*, *Katedra* 2004 nr 5, s. 22.

błędu, gdy doświadczenie kobiet było postrzegane przez pryzmat białych, dobrze wyedukowanych, średniozamożnych kobiet. Obecnie – zdaniem amerykańskiej teolożki – wyzwaniem dla feminizmu jest respektowanie różnorodności kobiet¹⁰. Poprzez takie rozumienie unikamy pułapki wymazywania kulturalnej inności Maryi¹¹.

Johnson sądzi, że „solidarność w inności” może być budowana również pomiędzy żywymi a zmarłymi. Dla chrześcijanina komunია świętych jest symbolem takiej solidarności, która przekracza czas. Dlatego, przekonuje siostra Johnson, Maryję należy umieścić w tej społeczności, stwarzając połączenie między jej życiem a naszym¹².

W budowaniu wyzwalającego obrazu Maryi amerykańska zakonница pragnie przede wszystkim ukazać Maryję jako historyczną, konkretną kobietę – Żydówkę, która żyła w czasach rzymskiej okupacji oraz borykała się z biedą i trudem życia¹³. Ponadto Johnson chce, aby Maryja odzyskała „ludzką twarz”, aby jej wyjątkowe łaski nie były postrzegane tylko jako coś rzadkiego, ale by miały swe odniesienie do całego Kościoła. Johnson powołuje się w tym miejscu na myśl Rahnera, który uważa, że łaski, które Maryja otrzymała w najwyższym stopniu, objawiają zamiar Boga w stosunku do wszystkich istot ludzkich. Maryja uprzednio otrzymała to, co cała ludzkość dostała poprzez wcielenie¹⁴. Tylko „taka” Maryja może stać się bliska kobietom, a także wszystkim ludziom i być inspiracją dla ich życia.

II. Macierzyństwo

Macierzyństwo Maryi i macierzyństwo kobiet

Obecna w tradycji i nauczaniu Kościoła koncentracja na macierzyństwie Maryi wzmacniała, jak utrzymuje amerykańska zakonница, rozumowanie, że racją życia kobiety jest bycie matką. Rodzenie dzieci i zajmowanie się domem miało być podstawowym powołaniem kobiety¹⁵. Inna teolożka feministyczna – Catherine Halkes – również twierdzi, że w nauczaniu kościelnym macierzyństwo Maryi było akcentowane po to, aby w konkretny sposób wpłynąć na kobiety i ich postrzeganie własnego powołania. Halkes dowodzi, że wywodzący się z XIX wieku kult Świętej Rodziny i przedstawienie Maryi głównie jako matki łączyły się z tym, że rodzina była wówczas dla Kościoła ostoją tradycyjnych wartości, kobieta zaś pełniła w niej funkcję strażniczki domowego ogniska¹⁶. Tak przedstawiona postać

¹⁰ E. Johnson, *Truly...*, s. 106. Zob. także: S. A. Ross, *The Physical and Social Context for Feminist Theology and Spirituality*, w: *Feminist Theology: Review of Literature*, Theological Studies 56 (1995), s. 337-338.

¹¹ E. Johnson, *Truly...*, s. 106.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 105 nn.

¹⁴ Tamże, s. 108.

¹⁵ E. Johnson, *Truly...*, s. 33.

¹⁶ E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 85.

Maryi miała zatem wywołać konkretny efekt – kobiety powinny „zainwestować” wszystko w rodzinę. Johnson podkreśla jednak, że wartość kobiety nie zależy od tego, czy posiada ona dzieci. Macierzyństwo, w opinii teolożki, nie może być jedyną możliwą drogą zbawienia dla kobiet. Prezentowane przez nią podejście chroni – według Johnson – kobiety, które dobrowolnie lub niedobrowolnie nie posiadają dzieci przed postrzeganiem ich jako mniej wartościowych¹⁷. Teolożka podkreśla, że nawet jeśli doświadczenie macierzyństwa jest kluczowe w życiu kobiety będącej matką, pozostaje ona nadal kimś więcej niż tylko matką¹⁸.

W samym obrazie macierzyństwa Maryi problematyczne jest, zdaniem Elizabeth Johnson, konstruowanie go w absolutnym oderwaniu od seksualnej miłości¹⁹. Wydaje się, że w tym poglądzie Johnson inspirowała się myślą Julii Kristevy, jednej z najważniejszych przedstawicielek *écriture feminine* (francuskiego feminizmu postmodernistycznego), której twórczość jest amerykańskiej zakonnicy znana. Kristeva przekonuje, że społeczeństwo patriarchalne zniekształciło obraz macierzyństwa – unikalnego i wartościowego doświadczenia kobiet. Domaga się ona nowego odczytania macierzyństwa, złożonego nie tylko z cierpienia, ale i z erotycznej przyjemności (*jouissance*)²⁰.

Johnson krytykuje też obraz macierzyństwa Maryi przedstawiany w hymnach i modlitwach, pociągający za sobą całowyciowe poświęcenie dla potrzeb dziecka, które przekreśla możliwość rozwoju matki jako niezależnej jednostki²¹. Myśl ta staje się bliska feminizmowi liberalnemu i inspirowanej się nim mariologii, dążącej do promowania równości, autonomii i niezależności kobiet jako indywidualnych jednostek²².

Dla Elizabeth A. Johnson macierzyństwo Maryi nie jest jednak jedynie przyczyną opresji kobiet – właściwe mówienie o macierzyństwie Maryi, podkreśla amerykańska zakonnica, może stanowić dla kobiet źródło siły. Johnson zwraca uwagę na fakt, że tysiące kobiet na całym świecie, tak jak Maryja dwa tysiące lat temu, rodzi swoje dzieci, będąc bezdomnymi, ucieka z nimi do obcego kraju, by uniknąć śmierci, a następnie traci swoje dzieci, skazywane niesprawiedliwie na śmierć. Maryja zostaje więc uznana przez teolożkę za siostrę cierpiących matek, które pozostają bezimienne²³.

Ponadto Johnson, powołując się na badania feministyczne, akcentuje, że istnieje zasadnicza różnica między macierzyństwem jako doświadczeniem kobiet,

¹⁷ E. Johnson, *Truły...*, s. 34.

¹⁸ Taż, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993, s. 177.

¹⁹ Tamże, s. 33.

²⁰ Tamże, s. 21, 38-39; J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*, Gdańsk 2001, s. 159 nn.

²¹ E. Johnson, *Truły...*, s. 33. Por. E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi...*, s. 266-267; E. Adamiak, *Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej*, w: *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, red. E. Pakszys, L. Sikorska, Poznań 2000, s. 129.

²² E. Johnson, *Truły...*, s. 21, 38-39.

²³ Taż, *Mary of Nazareth: Friend of God and Prophet*, *America* 182:21 (June 17-24, 2000), s. 13.

które może być dla nich źródłem głębokiego spełnienia, a społecznie ustanowioną instytucją macierzyństwa, która ogranicza kobiety²⁴.

Johnson – oprócz łamania stereotypu, że macierzyństwo jest wyłącznie doświadczeniem szczęściarodnym – dąży również do tego, by wyzbyć się jednostronnego postrzegania macierzyństwa, na ogół kojarzonego z czułością, opiekunkością czy cierpliwością. Amerykańska badaczka opisuje zatem matkę jako zdolną do heroicznych czynów wojowniczkę, która ochrania swoje dzieci. Matce – według Johnson – daleko do strachu, jeśli chodzi o obronę jej dzieci²⁵.

Także Uta Pohl-Patalong, niemiecka teolożka feministyczna, uważa, że bycie matką jest często związane z walką, postrzeganą zwykle za domenę mężczyzn. Argumentuje ona, że już Stary Testament ukazuje matkę nie tylko w roli czulej opiekunki, ale także agresywnej obrończyni swoich dzieci²⁶. W Księdze Ozeasza Bóg mówi: „Rzucę się na nich jak niedźwiedzica, której zabrano młode, i rozerwę im piersi” (Oz 13,8).

Macierzyństwo Maryi i macierzyństwo Boga

Podkreślanie macierzyństwa Maryi ma, w ocenie amerykańskiej teolożki Elizabeth A. Johnson, jeszcze inną konsekwencję. Chodzi mianowicie o to, że próbuje się przenieść zasady funkcjonowania rodziny w społeczeństwie patriarchalnym na wizję nieba. Matka w rodzinie – jako „serce” rodziny – ma wstawiać się za dziećmi przed ojcem, będącym „głową” rodziny. Jej wpływ powoduje zmniejszenie kary i otrzymanie dóbr w innym wypadku niedostępnych. A więc Maryja jako matka ma wstawiać się w niebie za jej dziećmi przed kochającym, lecz jednocześnie absolutnie sprawiedliwym, czasem rozdrażnionym, a czasem nawet złym Bogiem Ojcem²⁷. Dochodzi zatem do utożsamienia Boga z mężczyzną – ojcem, co zostaje nazwane przez Johnson wprost idolatrią²⁸. W związku z tym amerykańska teolożka postuluje przywrócenie Bogu cech matczynych i kobiecych, które zniknęły z obrazu Boga, a przechowały się przez wieki w postaci Maryi²⁹.

Amerykańska zakonnica twierdzi, że odkąd Bóg był tradycyjnie przedstawiany jako pan i król, a Trójca jako Ojciec, Syn i Duch, do ludzkiej świadomości niepostrzeżenie przeniknęło następujące przekonanie: Bóg jest mężczyzną lub mężczyznami (Trójca). Ludzka psychika zaś, utrzymuje Johnson, nie potrafi zadowolnić się taką jednostronną wizją, dlatego – szukając równowagi w postaci bóstwa

²⁴ Taż, *Truly...*, s. 33-34. Zob. także: E. Adamiak, *Macierzyństwo w Bogu*, *Studia Bobolanum* 1 (2004), s. 52-53; E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi...*, s. 258-259.

²⁵ E. Johnson, *Truly...*, s. 33-34.

²⁶ U. Pohl-Patalong, *Teologia feministyczna. Wprowadzenie do nauki o Trójcy Świętej*, tłum. J. Koleff-Pracka, *Scriptores Scholarum* 7 (1999) nr 1 (22), s. 111.

²⁷ E. Johnson, *Truly...*, s. 33.

²⁸ Taż, *The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female*, *Theological Studies* 45 (1984), s. 443-444.

²⁹ J. Majewski, *Elizabeth Johnson*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 1, Warszawa 2004, s. 140; zob. E. Johnson, *The Incomprehensibility...*, s. 441-465; taż, *She Who Is...*, s. 170-187; E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 76.

w żeńskiej formie – napotkała Maryję. Maryja zaczęła zatem funkcjonować jako ikona Boga. Teolożka stwierdza, że wielu ludziom Maryja objawiła boską miłość jako miłosierną, bliską, wrażliwą, co nie było możliwe, gdy Boga postrzegano jako panującego władcę. Przeto, według Johnson, poprzez „boski” kult Maryi ludzie tak naprawdę oddawali i nadal oddają cześć Bogu jako „kobiecie – matce”. Dla Elizabeth Johnson nie jest to więc idolatria, ale adoracja Boga wyrażana w kobiecych metaforach³⁰.

Szukając argumentów na poparcie swego twierdzenia, że Maryja przyjmowała (i często nadal przyjmuje) boską część należną tylko Bogu, Johnson powołuje się na odkrycia współczesnych naukowców, twierdzących, że pomiędzy kultem Maryi w pierwszych wiekach chrześcijaństwa a kultem Wielkiej Bogini Matki w cywilizacji basenu Morza Śródziemnego, w którą wkroczyło chrześcijaństwo, zachodzą poważne zależności. Amerykańska zakonnica podkreśla, że Kościół nie powstawał w próżni, ale z otaczającej go kultury przyswoił wiele do swojej teologii i liturgii. Jako przykład podaje między innymi to, że od IV wieku miejsca (groty, góry, jeziora etc.) i świątynie, gdzie czczono boginie, zamieniano na miejsca czci Maryi, zaś ikonografia przedstawiała Maryję na kolanach z małym Jezusem – w takiej samej postawie, w jakiej była przedstawiana Izysa z Horusem. Z kolei kult „czarnych Madonn” kojarzy Johnson z faktem, że czarny kolor był symbolem płodności; antyczne czarne kamienie łączono z siłą płodności „bogiń ziemi”³¹.

Innym przykładem przeniesienia kultu bogiń na Maryję są, dla Elizabeth Johnson, wydarzenia towarzyszące ogłoszeniu dogmatu o Bożym Macierzyństwie Maryi na Soborze Efeskim w 431 roku. Jak pisze amerykańska zakonnica, podczas obrad soboru odbywały się demonstracje, jednak gdy okazało się, że Ojcowie soboru przyjmą tytuł *Theothokos*, tłum oszalał z radości – skandowano: „niech będzie pochwalona Boża Rodzicielka!”. Kilka wieków wcześniej, zauważa Johnson, w Efezie była czczona Artemida, czego dowód dają Dzieje Apostolskie. Zatem, dowodzi, w Efezie wciąż żywe było pragnienie posiadania żeńskiej formy bóstwa. Na fakt, że Maryi oddawano boską cześć, najlepiej, według teolożki, wskazuje wypowiedź Epifaniusza, biskupa Salaminy: „Ciało Maryi jest święte, ale ona nie jest Bogiem... Nie można adorować Maryi”³².

W podobnym duchu Elizabeth Johnson interpretuje objawienie Maryi w Guadalupe. Maryja objawiła się na wzgórzu, na którym znajdowała się świątynia poświęcona bogini Tonantzín: dziewicy – matce bogów. Wygląd Maryi i całość objawienia były zbieżne z kultem tej bogini. Johnson, powołując się na innych autorów, twierdzi, że objawienie Maryi z Guadalupe tak naprawdę jest doświadczeniem „współczującego Boga w żeńskiej formie”, zatem w Guadalupe mamy do czynienia z „doskonale inkulturowanym doświadczeniem Ducha Świętego” albo z objawieniem macierzyńskiego lub kobiecego oblicza Boga, zaś Maryja nie ma z tym nic wspólnego. Objawienie w Guadalupe zostało zinterpretowane jako

³⁰ E. Johnson, *Truly...*, s. 71-72.

³¹ Tamże, s. 73-75.

³² Tamże, s. 75.

objawienie maryjne, ponieważ jedyne kobiece boskie wyobrażenie, jakie znano, należało do religii Indian, którą chciano przezwyciężyć. Johnson sądzi więc, że pobożność maryjna Ameryki Łacińskiej jest tak naprawdę „prawowierną ludową pneumatologią”³³.

Wychodząc z założenia, że godność kobiet sprawia, iż kobiece wyobrażenia Boga są zarówno uprawnione, jak i konieczne, siostra Elizabeth postuluje, by macierzyńskie atrybuty wróciły na właściwe miejsce: do Boga. Pierwsze i najbardziej oczywiste jest dla amerykańskiej teolożki przywrócenie symbolu Boga – Matki. Stary Testament, chcąc przekazać prawdę o niezłomnej miłości Boga, używał metafory matczynej troski, z czasem zostało to przeniesione i skonkretyzowane w postaci Maryi. W tradycji Maryja była głównie postrzegana jako matka. Przenosząc ten macierzyński język na Boga, możemy zobaczyć, że, jak pisze Johnson, Bóg „Sama w sobie” ma macierzyńskie oblicze. Przez takie podejście pokonany zostaje patriarchalny „model nieba”: Bóg jako ojciec, który musi zostać „udobruhany” przez matkę – Maryję³⁴.

Warto w tym miejscu nadmienić, że także w oficjalnym nauczaniu Kościoła motyw Bożego macierzyństwa zaczyna być coraz bardziej obecny. Józef Majewski twierdzi, że dowartościowanie języka i metaforyki kobieco-macierzyńskiej w odniesieniu do Boga dokonuje się w dokumentach Magisterium pod wpływem teologii feministycznej³⁵.

III. Dziewictwo

Dziewictwo Maryi w tradycji i nauczaniu Kościoła w interpretacji Elizabeth A. Johnson

Właściwie od samych swych początków, bo już od drugiego stulecia, Kościół wyznawał dziewictwo Maryi w symbolach wiary, a także formułował wypowiedzi doktrynalne na ten temat³⁶. W wyznaniach wiary najczęściej pojawia się wzmianka o narodzeniu Jezusa z Maryi Dziewicy³⁷. Potwierdzenie tego znaleźć można też w symbolu Soboru Konstantynopolitańskiego I z 381 roku³⁸ oraz Soboru Chalcedońskiego z 451 roku³⁹.

Tytuł „zawsze Dziewica” pojawił się na Wschodzie w III wieku, a na Zachodzie w wieku IV. Oznaczał, że Maryja pozostała dziewicą przy poczęciu Jezusa,

³³ Tamże, s. 83-84; E. Johnson, *Mary and the Female Face of God*, Theological Studies 50 (1989), s. 515.

³⁴ E. Johnson, *Truly...*, s. 87.

³⁵ J. Majewski, *Macierzyńskie oblicze Ojca. Konsekwencje „nowych” akcentów w nauczaniu Magisterium Kościoła o Bogu*, Wiąż 41 (1998) nr 1, s. 102-111.

³⁶ F. Courth, *Mariologia – Maryja, Matka Chrystusa*, w: *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, red. W. Beinert, tłum. W. Szymona, Kraków 1999, s. 119.

³⁷ Zob. *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 15, 16, 17, 18, 19, 20 [dalej cyt. BF].

³⁸ BF 36 – wersja łacińska symbolu.

³⁹ BF 89.

w narodzinach i po porodzie (*ante partum, in partu, post partum*)⁴⁰. Sobór Konstantynopolitański II z 553 roku naucza: „Jeśli ktoś nie wyznaje, że są dwa narodenia Słowa Bożego, jedno przed wiekami z Ojca, bezczasowe i bezcielesne, drugie zaś w ostatnich dniach, kiedy sam [Syn Boży] zstąpił z niebios, przyjął ciało ze świętej i chwalebnej Bogarodzicy i zawsze Dziewicy Maryi i z niej się narodził, ten niech będzie obłożony anatema”⁴¹. Jak zauważa Elżbieta Adamiak, nauka o trwałym dziewictwie Maryi nigdy nie została zdefiniowana w sposób uroczysty przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Sobór Konstantynopolitański II, zdaniem tej samej autorki, rozstrzygał spór o monofizytyzm, a zatem jego orzeczenia dotyczyły kwestii dwóch natur w Chrystusie, a nie dziewictwa Maryi. Jednakże, w opinii większości teologów systematycznych, zwrot „zawsze Dziewica” należy do depozytu wiary⁴². Argumentem przemawiającym na korzyść takiego stanowiska może być nauczanie Synodu Laterańskiego z 649 roku, który formułuje następującą wypowiedź: „Jeżeli ktoś nie wyznaje według nauki świętych Ojców, że święta zawsze Dziewica i niepokalana Maryja jest prawdziwie i właściwie Boga Rodzicielką, ponieważ samego Boga – Słowo zrodzonego z Ojca przed wiekami, a w ostatnich czasach w sposób szczególny i prawdziwy porodziła i pozostała także dziewicą po narodzeniu – niech będzie wyłączony”⁴³.

Elizabeth A. Johnson w następujący sposób tłumaczy, dlaczego Kościół przypisał tak dużą rolę dziewictwu Maryi. Pobiblijna refleksja mariologiczna wyrosła w środowisku religijnym podejrzliwym wobec ludzkiego ciała i seksualności. Wynikało to z faktu, że Kościół przeniósł się ze środowiska hebrajskiego do greckiego i zaczął korzystać z intelektualnej tradycji tej kultury, włączając w to filozofię, która dokonywała mocnego podziału między tym, co duchowe, a tym, co materialne. Innym czynnikiem przyczyniającym się do takiego akcentowania dziewictwa Maryi było – według amerykańskiej zakonnicy – powstanie w IV wieku nurtu ascetycznego, który wiązał się z abstynencją seksualną, a był uważany za „nowe męczeństwo”. Teologowie zaczęli postrzegać małżeństwo i przyjemność seksualną jako coś złego. Jak pisze Johnson, w bitwie pomiędzy ciałem a duchem kobiety usytuowano po stronie ciała, a zatem utożsamiono z tym, co nieczyste. U myślicieli wczesnochrześcijańskich widać narastającą niechęć do ciała i seksualności kobiet. Ona to wpłynęła na coraz większe podkreślanie dziewictwa Maryi. Skoro dziewictwo stanowiło najwyższy ideał dla kobiety – dowodzi amerykańska zakonnica – to Maryja musiała stać się największym przykładem tego ideału⁴⁴. Dziewictwo Maryi podczas poczęcia Jezusa, które podkreśla Nowy Testament, zostało rozszerzone o ideę, że Maryja rodziła jako dziewica i także po porodzie

⁴⁰ F. Court, *Mariologia...*, s. 129; E. Adamiak, *Traktat o Maryi*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, t. 2, Warszawa 2006, s. 189.

⁴¹ BF 131.

⁴² E. Adamiak, *Traktat...*, s. 189.

⁴³ Tamże, s. 188. Ten fragment wypowiedzi Synodu Laterańskiego z 649 roku nie znalazł się w BF z 2007 roku.

⁴⁴ Widać tu jasno: Johnson konsekwentnie twierdzi, że do obrazu Maryi były dołączane cechy uprzednio uznane za idealne dla kobiety. Zob. E. Johnson, *Truly...*, s. 5-7.

pozostała dziewicą w ścisłym sensie tego słowa (jej błona dziewicza pozostała nietknięta).

Na potwierdzenie tego, że seksualność kobiet postrzegano jako coś nieczyste, Johnson przytacza pogląd papieża Syrycjusza (IV wiek), który przekonywał, że Jezus odrzuciłby swoją matkę, gdyby ta miała jeszcze inne dzieci. W czasach Ojców Kościoła, zauważa amerykańska zakonnica, tworzyli również teologowie – tacy jak Helwidiusz i Jowinian – którzy sprzeciwiali się wiecznemu dziewictwu Maryi. Swoją opinię argumentowali w taki sposób, że małżeństwo, stosunki seksualne i dzieci są darami Boga, a więc są dobre i nie można ich postrzegać jako coś mniej wartościowego niż dziewictwo. Dowodem na to, że Maryja miała również inne dzieci z Józefem była, w ich mniemaniu, wzmianka w Ewangelii o braciach Jezusa⁴⁵. Mimo że taka argumentacja – zdaniem Johnson – jest silniejsza niż argumentacja ich oponentów, Ambrożego i Hieronima, wygrywa jednak w Kościele do dnia dzisiejszego stanowisko tych drugich. Amerykańska zakonnica uznaje, że dziewictwo Maryi zostało wyrwane z jego oryginalnego ewangelicznego znaczenia i nabrało wartości jako fakt fizyczny sam w sobie⁴⁶.

Feministyczne spojrzenie na ideał dziewictwa

Jak wspomniano wcześniej, dualistyczne myślenie, które przeniknęło do teologii poprzez przyswojenie sobie przez nią hellenistycznej filozofii, znalazło odzwierciedlenie w – jak nazywa ją Johnson – dualistycznej antropologii: mężczyźni zaczęto utożsamiać z tym, co duchowe, a kobiety z tym, co cielesne, czyli z rzeczywistością niższą. Uzasadnienie, wyjaśnia amerykańska teolożka, było następujące: w ciele kobiety zachodzą zmiany (poprzez menstruację, ciążę, menopauzę), podobnie jak zmiany zachodzą w świecie materialnym. Mężczyźni zatem zostali uznani z natury za bliższych boskiej rzeczywistości, zaś kobiety były postrzegane jako te, które muszą być przez nich do tej rzeczywistości przybliżane, więc muszą być podległe mężczyznom. Ta dualistyczna wizja przyczyniła się, według badaczki, do tego, że mężczyźni stali się „normą człowieczeństwa”; ich domeną miała być też sfera publiczna, z kolei domeną kobiet pozostawałaby sfera prywatna. Za wyjątki uważano kobiety decydujące się na dziewictwo, a przez to wyrzekające się swojej seksualności. Johnson powołuje się na przykład na słowa świętego Hieronima: „jak długo kobieta rodzi i zajmuje się dziećmi jest różna od mężczyzny ciałem i duszą. Ale jeśli chce służyć Chrystusowi bardziej niż światu wtedy zniknie jako kobieta, a zostanie nazwana mężczyzną”⁴⁷. Inne teolożki przywołują rozważania Tertuliana, który zastanawiał się, czy kobiety-dziewice mogą stać się alegorycznymi mężczyznami i przez to pełnić ich funkcję w Kościele⁴⁸.

⁴⁵ Na przykład: Mt 12,46; Mt 13,55; J 2,12.

⁴⁶ E. Johnson, *Truly...*, s. 27-29.

⁴⁷ Tamże, s. 48-49. Jak podaje Johnson: Hieronim, *Komentarz do Listu do Efezjan* 3.5.

⁴⁸ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 58-59.

Dziewictwo, rozumiane jako wyrzeczenie się swojej płciowości, miało – według Johnson – przyczynić się do udoskonalenia kobiety i przybliżenia jej do ideału, jakim była płeć męska. Inne badaczki wskazują, że także w późniejszych wiekach kobiety były wynoszone na ołtarze dlatego, że potrafiły przekroczyć kobiecą naturę. W bulli kanonizacyjnej świętej Teresy z Avila z 1622 roku czytamy taką charakterystykę świętej doktor Kościoła: „kobieta, która z podziwu godną odwagą przekroczyła kobiecą naturę, triumfując nad ciałem poprzez dożgonne dziewictwo”⁴⁹. Z zacytowanego fragmentu wynika, że święta osiągnęła doskonałość rozumianą jako pokonanie kobiecej natury, zaś sposobem pokonania owej natury było dziewictwo. Ów pogląd, twierdzi Monika Waluś, obecny jest również w opisach hagiografii świętych kobiet⁵⁰. Przykładem może być określenie świętej Teresy z Lisieux w *Przedmowie do Żółtego Zeszytu* przez tłumacza i autora wstępu jako dziewczyny „o prawdziwie męskim charakterze”⁵¹. Z kolei święta Teresa Benedykta od Krzyża była podziwiana za – jak pisze Janina Adamska – „jej męską rzeczowość”⁵². Jako przykłady „męskich dziewic” Monika Waluś wylicza również postaci: świętej Katarzyny ze Sieny, świętej Ludwiki de Marillac, błogosławionej Marii Teresy Ledóchowskiej, błogosławionej Marceliny Darowskiej⁵³.

Mimo że dziewictwo było interpretowane jako porzucenie „gorszej i grzesznej” kobiecej natury, podkreślanie ideału dziewictwa miało także, uważa Elizabeth Johnson, swoją dobrą stronę: młode kobiety, które dotąd, bez pytania ich o zdanie, musiały wychodzić za mąż i rodzić dzieci, stając się własnością męża, mogły wyrwać się z tych tradycyjnych ról – mogły zostać dziewicami dla Chrystusa i prowadzić bardziej niezależne życie. Amerykańska zakonnica utrzymuje, że wybór dziewictwa nie był wymuszany na kobietach przez mężczyzn, ale był rewoltą kobiet przeciw wcześniej ustalonym poglądom na temat roli i miejsca kobiety oraz sprzeciwem wobec panującego w Kościele seksizmu⁵⁴. Johnson podkreśla, że Ojcowie Kościoła nie polecali tego stanu kobietom, dopóki one same nie zażądały dla siebie tej nowej roli w społeczeństwie chrześcijańskim. Mężczyźni jednak, spostrzegając teologię, dążyli do, choćby częściowego, odzyskania swojej pozycji. Toteż aby ujarzmić niezależne dziewice, teologowie zaczęli przedstawiać Maryję nie tylko jako czystą, ale też jako cichą i posłuszną. Dzięki takiemu obrazowi Maryi – sądzi amerykańska teolożka – grupy dziewic mogły być kontrolowane przez autorytety kościelne⁵⁵.

⁴⁹ Cyt. za: M. Waluś, *Świętość kobiet i kategoria płci. Recepcja nauczania Kościoła na temat kobiet a opisy hagiografii*, w: *Godzina kobiet? Recepcja nauczania Kościoła rzymskokatolickiego o kobietach w Polsce 1978-2005*, red. E. Adamiak, M. Chrzastowska, Poznań 2008, s. 179.

⁵⁰ Szczegółowa analiza tego zjawiska znajduje się w artykule: M. Waluś, *Świętość kobiet...*, s. 175-187.

⁵¹ Jak podaje M. Waluś: J. Dobraczyński, *Przedmowa*, w: *Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa*, Warszawa 2000, s. 12.

⁵² Jak podaje M. Waluś: J. Adamska, *Święta Edyta Stein*, Kraków 2003, s. 102.

⁵³ M. Waluś, *Świętość kobiet...*, s. 177-184.

⁵⁴ E. Johnson, *Truły...*, s. 29-30; L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 58.

⁵⁵ E. Johnson, *Truły...*, s. 29-30.

Inna autroka – Catharina Halkes – podkreśla wszak, że mimo męskiej kontroli nad żeńskimi zgromadzeniami zakonnymi klasztory były miejscami dającymi kobietom pewien stopień samodzielności, o czym przekonują nas liczne postacie kobiece, jak: Katarzyna ze Sieny, Teresa z Avila i inne. Stąd sytuacja kobiet w Kościele katolickim była o wiele lepsza niż w Kościołach poreformacyjnych, uznających małżeństwo jako jedyne powołanie kobiety. Zmianę tego stanowiska można obserwować w łonie protestantyzmu dopiero w XIX wieku, gdy została wprowadzona instytucja diakonis, a następnie – w XX wieku – kiedy powstały wspólnoty sióstr⁵⁶.

Feministyczna reinterpretacja dziewictwa Maryi

Odwołując się do doświadczenia kobiet jako szczególnego źródła teologii feministycznej, Elizabeth Johnson, podobnie jak inne teolożki, przywołuje krytyczne oceny kobiet dotyczące pojmowania dziewictwa Maryi⁵⁷. Johnson opisuje na przykład przypadek pewnej grupy modlitewnej kobiet w Południowej Afryce, które spotykały się co tydzień, aby odmawiać Różaniec i Litanie Loretańską. Pewnego dnia postanowiły ominąć dwa wezwania litanii: „Matko nieskalana” oraz „Matko nienaruszona”. Kobiety stwierdziły bowiem, że skoro Maryja jest niezhańbiona, gdyż jest dziewicą, one są zhańbione, ponieważ współżyją ze swoimi mężami⁵⁸. By więc uniknąć takiego antykobiecego postrzegania dziewiczego macierzyństwa Maryi, amerykańska zakonnica, jak wiele innych teolożek feministycznych⁵⁹, dokonuje jego nowej, symbolicznej interpretacji. Za inspirację służy jej odkrycie, że dziewictwo bogiń w starożytnej mitologii nie polegało w głównej mierze na abstynencji seksualnej, ale na osobistej niezależności. Dziewictwo bogiń było symbolicznym stanem duchowej czystości i nie było rozumiane literalnie bądź w powiązaniu z ludzką seksualnością. Boginie mogły podejmować seksualną aktywność. Bogini – czy była żoną lub matką, czy też dziewicą – mogła zachować wewnętrzną niezależność. Zatem, według Johnson, dziewictwo Maryi może funkcjonować jako symbol autonomii, sygnalizując, że kobieta nie jest definiowana poprzez jej relację z mężczyzną⁶⁰.

W podobnym duchu interpretuje dziewictwo Maryi Catharina Halkes, dla której dziewictwo Maryi jest wyrazem niezależności i autonomii. *Magnificat* jest dla niej pieśnią protestu, zakwestionowaniem męskiej władzy⁶¹. Także Rosemary

⁵⁶ E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 97.

⁵⁷ L. Isherwood, D. McEwan, *Introducing...*, s. 67.

⁵⁸ E. Johnson, *Truly...*, s. 8.

⁵⁹ Na przykład: Chung Hyun Kyung, Marianne Katoppo, Rita Monteiro, Catharina Halkes. Za: E. Johnson, *Truly...*, s. 31.

⁶⁰ Tamże, s. 31. Zob. także: I. Birkhan, *Niemy wzorzec. O dekonstrukcji symbolicznego skrzyżowania matki i córki w Marii*, Katedra 2004 nr 5, s. 59; E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 96.

⁶¹ E. Adamiak, *Catharina J. M. Halkes. Teologia ucząca się od kobiet, w: Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 163; E. Adamiak, *Błogosławiona...*, s. 93, 99-108.

Radford Ruether uważa, że zgoda Maryi na zostanie dziewiczą matką Mesjasza oznacza odrzucenie podporządkowania zewnętrznym autorytetom – *fiat* zapewnia wolność i autonomię⁶². Jednak nie wszystkie feministki zgodziłyby się z taką interpretacją *Magnificat*. Mary Daly, która zapoczątkowała krytykę mariologii, powołuje się na często cytowany fragment Beauvoir dotyczący Zwiastowania: „Marii odmawia się charakteru małżonki dlatego, by w czystej formie wysublimować Kobiętę Matkę. Lecz wielbiona będzie tylko w wyznaczonej sobie roli służebnicy. «Oto ja służebnica Pańska». Po raz pierwszy w historii ludzkości matka klęka przed synem; z własnej woli uznaje swą niższość. W kulcie Maryi dopełnia się największe zwycięstwo mężczyzn (...)»⁶³. Sama Daly pisze zaś: „Jak wszystkie zgwałcone ofiary w męskim micie [Maryja] podporządkowuje się radośnie tej niespodziewanej degradacji»⁶⁴.

Problemem w interpretacji sceny Zwiastowania jest przede wszystkim pojawienie się w tekście rzeczownika *δουλή*, który znaczy tyle, co „służąca” lub „niewolnica”⁶⁵. Elizabeth Johnson pokazuje wszelako, że użycie tego słowa w odniesieniu do kogoś raczej nobilituje niż poniża. Teolożka przywołuje wielkie postaci historii zbawienia, nazywane w Piśmie Świętym właśnie „sługami”; są wśród nich: Abraham, Mojżesz, Jozue, Debora, Anna, prorok Amos i Zachariasz oraz Sługa Jahwe, pojawiający się u proroka Izajasza⁶⁶.

Ponadto, jeśli chodzi o Zwiastowanie i samo poczęcie Jezusa, Elizabeth Johnson nie ma wątpliwości co do tego, że poczęcie Jezusa odbyło się za sprawą Ducha Świętego, co powinno być źródłem dumy kobiet. Opiera się przy tym na słowach Sojourner Truth: „Skąd pochodzi twój Chrystus, skarbie? Skąd pochodzi twój Chrystus? On pochodzi od Boga i kobiety. Mężczyzna nie miał z tym nic wspólnego!”⁶⁷.

Jak podkreśla Johnson, taka symboliczna interpretacja dziewictwa Maryi nie jest aż tak niemożliwa do przyjęcia, jak mogłoby się zdawać komuś zaznajomionemu z tradycyjnym nauczaniem kościelnym. Amerykańska zakonnica wskazuje na twórców dzieł z zakresu duchowości, którzy twierdzili, że dziewictwo łączy się z otwarciem na Ducha Bożego. Natomiast Święty Augustyn, rozważając przypadki gwałtu podczas inwazji militarnej, dowodził, że czystość została zachowana, nawet jeśli ciało zostało zgwałcone. Ponadto siostra Elizabeth powołuje się na Sobór Watykański II, który stwierdził: „I rzeczywiście Kościół, rozważając Jej [Maryi] tajemniczą świętość, naśladując miłość oraz wypełniając wiernie wolę Ojca, dzięki przyjmowanemu z wiarą słowu Bożemu sam także staje się matką: przez przepowiadanie bowiem i chrzest rodzi do nowego i nieśmiertelnego życia dzieci poczęte z Ducha Świętego i zrodzone z Boga. On także jest dziewicą, która

⁶² K. McDonnell, *Feminist...*, s. 532.

⁶³ S. de Beauvoir, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2009, s. 203.

⁶⁴ M. Daly, *Pure Lust*, Boston 1984, s. 74. Cyt. za: K. McDonnell, *Feminist...*, s. 532.

⁶⁵ K. McDonnell, *Feminist...*, s. 533.

⁶⁶ E. Johnson, *Truly...*, s. 255; E. Johnson, *Dangerous Memories: A Mosaic of Mary in Scripture*, New York 2004, s. 95; K. McDonnell, *Feminist...*, s. 533.

⁶⁷ E. Johnson, *Mary of...*, s. 13.

nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi, a naśladowując Matkę swego Pana, mocą Ducha Świętego zachowuje dziewiczo nienaruszoną wiarę, mocną nadzieję i szczerą miłość”⁶⁸. Zatem dziewictwo Maryi jest prototypem dziewictwa Kościoła, podążającego wiernie za Chrystusem, swoim Oblubieńcem. Kościół zaś – podkreśla Johnson – został określony przez *Lumen Gentium* jako Lud Boży, więc dziewictwo musiało oznaczać coś innego niż seksualną abstynencję⁶⁹.

Zakończenie

Elizabeth A. Johnson realizuje postulaty wyzwolenicze poprzez nowe odczytanie łączności kobiet i Maryi. Łączność ta nie ma być oparta na abstrakcyjnej i uogólniającej – a przez to krzywdzącej dla kobiet – idei kobiecości, ale na poczuciu wzajemnej solidarności w byciu kobietą w konkretnym jednostkowym wymiarze.

Johnson bardzo konsekwentnie dąży do ukazania Maryi jako człowieka, dlatego, odkrywając w niej „kobiece i/lub macierzyńskie oblicze Boga”, postuluje przeniesienie boskiej czci Maryi na Boga, co miałyby nastąpić poprzez ukazanie Go/Jej [Boga] poprzez metafory kobieco-macierzyńskie.

Wyzwoleniczy charakter teologii Johnson widoczny jest w jej poglądach na macierzyństwo. Przede wszystkim teolożka broni prawa kobiety do nieposiadania dzieci i pragnie zaakcentować, że wartość kobiety leży w niej samej, a nie jest zależna od posiadania potomstwa. Tym samym amerykańska zakonnica chce wyzwolić kobiety od przymusu bycia matkami. Ponadto, Johnson dąży do uwolnienia doświadczenia kobiet związanego z macierzyństwem od patriarchalnej wizji i instytucjonalizacji macierzyństwa. Amerykańska teolożka pragnie również podkreślić, że bycie matką nie przekreśla kobiety jako indywidualnej jednostki i nie powinno być tożsame z całkowitym wyzbyciem się siebie na rzecz dziecka. Samo macierzyństwo widziane jest przez Johnson zarówno jako doświadczenie dające szczęście, a nawet związane w przyjemnością i rozkoszą seksualną, ale również jako coś, co niesie ze sobą możliwość ogromnego cierpienia. Johnson poddaje także krytyce stereotypowe myślenie o cechach matczynych – dla siostry Elizabeth bycie matką jest związane zarówno z agresywną obroną swoich dzieci, jak i z czułą opieką nad nimi. Johnson przez to pokazuje, że tak samo jak bycie kobietą nie zawsze oznacza to samo, tak bycie matką może być realizowane w różny sposób. Znamienne jest też dla amerykańskiej teolożki zaznaczenie, że bycie matką stanowi manifestację i źródło kobiecej siły.

Zarówno w tematyce macierzyństwa, jak i dziewictwa Johnson pragnie uchronić kobiety przed postrzeganiem ich seksualności jako czegoś grzesznego. Dlatego w przypadku macierzyństwa podkreśla, że jest ono związane w seksualną

⁶⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, n. 64.

⁶⁹ E. Johnson, *Truly...*, s. 31-32.

przyjemnością, zaś w przypadku dziewictwa akcentuje, że nie może być ono postrzegane jako wyrzeczenie się własnej płci. Dziewictwo – według Johnson – jest tak naprawdę podkreśleniem wartości kobiety samej w sobie, bez odnoszenia jej do dzieci czy męża, ale także kobieta-matka musi być widziana jako wartość za względu na nią samą, a nie ze względu na swoją rodzinę.

Jeśli chodzi o dziewictwo Maryi, Johnson, powołując się na Sobór Watykański II, dopomina się jego duchowej interpretacji, ponieważ uważa, że podkreślanie fizycznego wymiaru dziewictwa Matki Boskiej prowadzi do deprecjacji kobiecej seksualności. Johnson nie jest w swych poglądach na temat dziewictwa Maryi oryginalna, lecz raczej dąży po prostu do podkreślenia tych elementów w teologii, które przyczyniają się do wyzwolenia kobiet.

Podsumowując, należy powiedzieć, że Johnson w swych poglądach dotyczących macierzyństwa i dziewictwa realizuje feministyczny postulat emancypacji kobiet. Na poparcie swych tez i teorii Johnson szuka argumentów zarówno w tradycji Kościoła, jak i w świeckiej myśli feministycznej, odwołuje się również wprost do doświadczenia kobiet jako specyficznego źródła teologii feministycznej. Należy jednak zaznaczyć, że w swych poglądach na temat macierzyństwa i dziewictwa Johnson nie przekracza granic kościelnego nauczania. Jest to godne uwagi, ponieważ w teologii feministycznej można czasem spotkać się z poglądami stojącymi w jawnej niezgodzie z nauczaniem Magisterium. Na przykład, jeśli chodzi o kwestię macierzyństwa, dla części teolożek feministycznych legalna aborcja stanowi zwyczajnie konieczny warunek emancypacji kobiet. Takie rozumowanie, nierespektujące prawdy o równym prawie do życia narodzonych i nienarodzonych, jest obce Elizabeth Johnson.

Słowa kluczowe: teologia feministyczna, Elizabeth Johnson, macierzyństwo, dziewictwo

Keywords: feminist theology, Elizabeth Johnson, maternity, virginity